

# «Imatge de Déu», un concepte ambigu en la Bíblia hebrea

Joan FERRER

## Introducció

Pocs textos en la Bíblia hebrea deuen haver estat objecte de tantes discussions<sup>1</sup> com Gn 1,26: «Déu digué: “Fem l’home a imatge nostra, semblant a nosaltres, i que sotmeti els peïxos del mar, els ocells del cel, el bestiar, i tota la terra amb les bestioles que s’hi arrosseguen”». El text sembla carregat d’una pregona càrrega teològica i la tradició ha elaborat fonamentalment a partir d’aquest verset tota la teologia de la *imago Dei*, però la realitat és que el concepte bíblic d’*imatge* es troba carregat d’una pregona ambigüïtat que tots els estudiosos han reconegut.

Aquest estudi fa un repàs des de perspectives diverses del concepte bíblic צֶלְמִי, «imatge», i presenta una proposta d’interpretació que contempla elements nous, de factura antropològica i tipològica, que pot ajudar a elucidar el panorama exegètic a propòsit d’aquest gran tema de teologia bíblica, sorprenent i fascinant ensems.

1. La bibliografia és immensa. Els estudis monogràfics més significatius són: H. WILDBERGER, «צֶלְמִי image», en E. JENNI – C. WESTERMANN, *Theological Lexicon of the Old Testament*, vol. 3, Peabody, MA 1997, pp. 1080-1085; J. BARR, «The Image of God in the Book of Genesis. A Study of Terminology», *BJRL* 51 (1969) 11-26; D. J. A. CLINES, «The Image of God in Man», *TynBul* 19 (1968) 53-103; E. M. CURTIS, *Man As the Image of God in Genesis in the Light of Ancient Near Eastern Parallels*, Ph. D. Dissertation, Univ. of Pennsylvania 1984; «Image of God (OT)», en *ABD*, III, 389-391; R. C. VAN LEEUWEN, «Form, image», en W. A. VAN GEMEREN (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, Grand Rapids, MI 1996 (CDROM edition 2001); J. R. MIDDLETON, «The Liberating Image? Interpreting the Imago Dei in Context», *Christian Scholar’s Review* 24 (1994) 8-25; M. MILLER, «In the “Image” and “Likeness” of God», *JBL* 91 (1972) 289-304.

## 1. La perspectiva lingüística de 𐎗𐎟𐎢𐎣

El mot objecte de la recerca ja es troba documentat en llengua ugarítica —en documents que són anteriors al 1200 aC, època de la destrucció de la ciutat d'Ugarit pels «Pobles del Mar»—: *šlm*, «imatge», «estàtua». L'únic text documentat en les tauletes d'Ugarit on el sentit és clar és: *yspr [...]/šlmm*, «es recitarà [...] davant les imatges» (1.23:57).<sup>2</sup>

En llengua accàdia —la llengua de l'Imperi assiri— el mot es troba ben documentat: *salmu*, «estàtua, relleu, dibuix, constel·lació, figura cultural, forma física».<sup>3</sup>

L'arameu antic ens ofereix una ocurrència del terme molt interessant perquè el mot apareix acompanyat d'un relleu que presenta la figura d'un sacerdot (*dibuix 1*). La inscripció es va trobar l'any 1891 a Nerab, un llogarret situat a 7 km al sud-est d'Alep. En l'actualitat es troba al museu del Louvre. Es tracta d'una estela del sacerdot Xin-zer-ibni (0,93 m × 0,35 m). Conté un gravat en relleu del sacerdot en actitud de pregària. Cal datar l'estela en el segle VIII aC, abans de l'any 700. El text arameu de l'estela i la seva traducció són els següents:<sup>4</sup>



Dibuix 1

2. G. DEL OLMO – J. SANMARTÍN, *Diccionario de la lengua ugarítica*, vol. II, Sabadell 2000, p. 417.

3. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago, IL – Glückstadt 1956ss, S:78-85.

4. Vegeu E. MARTÍNEZ BOROBIO, *Arameo antiguo. Gramática y textos comentados*, Barcelona 2003, p. 454.

1. שְׁנוֹרְבֵן כֶּמֶר
2. שֶׁהָרַב בְּנֵרַב מוֹת
3. וְזֹנָה צִלְמָה
4. וְאַרְצָתָהּ
5. מִן אֶת
6. תְּהִנֵּס צִלְמָה
7. זֹנָה וְאַרְצָתָהּ
8. מִן אֶשְׁרָהּ
9. שֶׁהָרַב וְשִׁמְשׁ וְנִכְל וְנִשְׁחָר יִסְחָר
10. שֶׁמֶךְ וְאַשְׁרָף מִן חֵין וּמוֹת לַחַהּ
11. יִכְשְׁלוּךְ וַיַּהֲבִדוּ זֶרַעְךָ וְהֵן
12. תִּנְצֵר צִלְמָה וְאַרְצָתָהּ זֶה
13. אַחֲרָהּ יִנְצֵר
14. זֶה לָךְ

1. Xin-zer-ibni, sacerdot de
2. Xahr (déu lunar) a Nerab, morí.
3. Aquesta és la seva *figura*
4. i la seva sepultura.
5. Qualsevol que tu siguis
6. (si) retires aquesta *figura*
7. (i) aquesta sepultura
8. del seu lloc,
9. que Xahr i Xamaix i Nikal i Nuxk arrenquin
10. de la vida el teu nom i el teu lloc i que de mala mort
11. et facin morir i que destrueixin la teva llavor. Però
12. si conserves la *figura* i aquesta sepultura,
13. que es conservi en endavant
14. el que és teu.

El text és molt interessant perquè té la particularitat de ser ben datat, conté tres vegades el mot que estudiem i està gravat en pedra amb el relleu d'una figura. Sembla que *šlm'* aquí fa referència a la figura-imatge gravada sobre l'estela que d'alguna manera ha de conservar la memòria o presència del sacerdot de la deïtat lunar que es trobava sepultat sota d'aquesta llosa. Les imprecacions contra qui pogués malmetre la figura es deuen haver d'entendre en el sentit que —d'alguna manera— la figura assegura la pervivència del difunt.

L'arameu bíblic conté 17 ocurrences del mot צִלְמָה (Dn 2,31[x2].32.34.35; 3,1.2.3[x2].5.7.10.12.14.15.18.19) amb el valor semàntic d'«estàtua». És

interessant l'expressió **וְצֶלֶם אִנְפִּיהִי** «l'expressió de la seva cara» (literalment: «estàtua de la seva cara»).

En els textos de Qumran, *slm* apareix tres vegades en el Document de Damasc (CD-A) 7,15.17[x2]: «Tal com diu: “Deportaré el Sikkut del vostre Rei i el Kiyyn de les vostres imatges (**צִלְמֵיכֶם**) lluny de la meva tenda a Damasc” (Am 5,26-27). Els llibres de la Llei són la Sukkà del Rei, tal com diu: “Alçaré la Sukkà caiguda de David” (Am 9,11). El Rei és l'assemblea; i el Kiyyn de les imatges (**הַצִּלְמִים**) i el Kiyyn de les imatges (**הַצִּלְמִים**) són els llibres dels profetes, les paraules dels quals va menysprear Israel».<sup>5</sup>

Aquests fragments són especialment difícils d'interpretar. És clar que es tracta d'una exegesi o adaptació d'Am 5,26, text on el sentit de *slm* és molt obscur. Aquest fragment dels Documents del Mar Mort certament que no pot aportar res a la dilucidació del concepte que estudiem.

El mot es troba documentat en moltes altres llengües i dialectes semítics —nabateu, palmirè, siríac, àrab (en aquesta llengua *sanam* és un manlleu arameu) i sud-aràbic antic— amb el sentit d'«estàtua, ídol, imatge gravada». Des d'un punt de vista etimològic els semitistes opinen que ha de derivar d'una arrel del fons semític —*slm*— «tallar». Una estàtua és una pedra o un altre material tallat a fi de fer-hi sortir una imatge o figura d'al·gú. Aquesta ha de ser la idea bàsica que transmet el mot bíblic **צֶלֶם**.

## 2. La perspectiva iconogràfica

La tradició exegetica bíblica ens ha acostumat a tractar el text de les Sagrades Escripures com si fos un món autònom sense gaires referents contextuals concrets. Aquest tipus d'aproximació és inadequada des d'un punt de vista històric atès que no té en compte la vida concreta —que ha deixat vestigis històrics— que hi ha darrere del text. La teologia occidental sovint ha entès el text en un sentit abstracte i no com a expressió en forma literària d'un sistema més complex que abasta tota una cultura.

Penso que una manera de fer una valoració més complexa d'un text que parla d'*imatges* és cercar quins vestigis materials d'imatges reals han arribat fins al nostre temps des de l'època bíblica. Probablement, el món visual és comprensible d'una manera més intuïtiva i directa que no pas el món dels mots, de manera semblant al fet que un català que no conegui la llengua xinesa podrà entendre més coses del món xinès si en veu un film que no pas si n'escolta un programa radiofònic.

5. F. GARCÍA MARTÍNEZ – E. J. C. TIGCHELAAR, *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, vol. I, Leiden – Gran Rapids, MI 1997, p. 560.

Les fases arqueològiques, cronològiques i culturals que repassarem tot cercant imatges que les excavacions arqueològiques han fet aflorar a la Terra d'Israel són les que establim en el quadre següent:<sup>6</sup>

<i>Cronologia</i>	<i>Fase arqueològica</i>	<i>Característiques culturals remarcables</i>
2000-1750	bronze mitjà IIA	regne mitjà egipci: dinastia 12
1750-1550	bronze mitjà IIB	ciutats estat cananees: dinasties 13-15
1550-1400	bronze tardà I	regne nou egipci: dinastia 18 fins a Amenofis II
1400-1300	bronze tardà IIA	regne nou egipci: dinastia 18 des de Tutmosis IV
1300-1150	bronze tardà IIB	regne nou egipci: dinasties 19-20, faraons ramèssides
1250-1100	ferro IA	fase de desurbanització; establiments nous a les muntanyes de la Terra d'Israel
1100-1000	ferro IB	augment dels establiments nous; centres regionals
1000-900	ferro IIA	«monarquia unida» (David, Salomó)
925-720/700	ferro IIB	estats nacionals: Israel, Judà, Ammon...
720/700-600	ferro IIC	Assíria, estats vassalls
600/587-450	ferro III	Babilònia, perses aquemènides (primera època)
450-333	període persa	província persa de Yehud, des d'Artaxerxes I

Cal tenir ben present que el testimoni de les excavacions arqueològiques mostra que, tant des del punt de vista cultural com des d'una perspectiva política, el país de la Bíblia, en el període arqueològic del bronze mitjà IIB és una colònia egípcia. Les imatges que apareixen en escarabeus trobats en excavacions arqueològiques a Palestina d'aquest període mostren «deesses nues» (*dibuix 2*).<sup>7</sup> Altres representen el déu reial egipci —Horus amb cap de falcó— amb una branca a la mà, de manera que s'assembla al déu del temps, que fa sortir la vegeta-



Dibuix 2

6. Segueixo O. KEEL – C. UEHLINGER, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, Minneapolis, MN 1998, p. 410.

7. O. TUFNELL et al., *Lachish IV (Tell ed-Duweir): The Bronze Age*, 2 vols., London 1958, planxa 31.47.

ció (*dibuix 3*).<sup>8</sup> Un cilindre siríac antic trobat a Hassor (segle XVIII) mostra una persona —un governant— que és adorat per un conjunt d'adoradors (*dibuix 4*).<sup>9</sup> Un escarabeu de Meguidó (estrat XII, ca. 1750-1700) mostra un governant unit amb una dona que porta un pentinat molt sofisticat (*dibuix 5*).<sup>10</sup> L'adoració d'arbres sagrats és representada en un cilindre (*dibuix 6*)<sup>11</sup>



Dibuix 3



Dibuix 4



Dibuix 5



Dibuix 6

8. W. M. F. PETRIE, *Beth-Pelet – Tell Fara*, London 1930, planxa 10.62.

9. Y. YADIN *et al.*, *Hazor III-IV*, Jerusalem 1961, planxa 319.2.

10. G. LOUD *et al.*, *Megiddo II: Seasons of 1935-1939*, 2 vols., Chicago, IL 1948, planxa 149.52.

11. J. MALLET, *Tell el-Fâr'ah II,2: Le Bronze moyen*, Paris 1988, planxa 84.2.

trobat a Tel el-Ayyul. Durant les darreres fases del bronze mitjà IIB a Meguidó han aparegut figuretes de metall que representen deesses nues amb un coll i cap força llargs i que s'agafen els pits amb les mans (*dibuix 7*).<sup>12</sup> Els elements que representen aquest conjunt de dibuixos han de formar part del món d'imatges que els erudits han anomenat la *religió cananea*.

L'època del bronze tardà es caracteritza per la influència d'Egipte com a poder colonial sobre les terres de Canaan. És significativa una figura d'una deessa trobada a Revadim (*dibuix 8*).<sup>13</sup> Mostra uns dibuixos vegetals



Dibuix 7



Dibuix 8

flanquejats per cabres a les cuixes, els genitals oberts i uns infants que s'alleten dels dos pits. Del coll, en penja un anell obert que evoca probablement la figura d'una matriu. La imatge combina els poders secrets de la mare terra que dona naixença i nodriment als humans, als animals i als vegetals. La deessa Atiratu d'Ugarit és anomenada «Progenitora dels déus»

12. O. NEGBI, *Canaanite Gods in Metal: An Archaeological Study of Ancien Syro-Palestinian Figurines*, Tel Aviv 1976, p. 179, núm. 1542.

13. P. BECK, «A New Type of female Figurine», en M. KELLY-BUCCELLATI (ed.), *Insight through Images: Studies in Honor of Edith Porada*, Malibu, CA 1986, planxa I.11.1.

(*qnyt ilm*).<sup>14</sup> La benedicció que constitueix les darreres paraules de Jacob als seus fills en Gn 49,25 parla literalment de «les benediccions de les mamelles i del si». El déu del temps és representat —sota l'influx del déu egipci Set— com un guerrer disposat a lluitar contra qualsevol amenaça. Un cilindre de Tel el-Ayyul (*dibuix 9*)<sup>15</sup> mostra Baal-Set que agafa per la cua un lleó —que probablement s'ha d'interpretar com una metàfora de la sequera de l'estiu— juntament amb un dimoni alat que amenaça un humà que es troba ajagut a terra.



Dibuix 9

En aquesta època, els voris del tresor de Meguidó (*dibuix 10*),<sup>16</sup> datats entre el 1350 i el 1150, mostren un príncep que retorna amb el seu carro



Dibuix 10

14. KTU 1.4 I 22, en G. DEL OLMO LETE, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid 1981, p. 193.

15. O. KEEL, *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, Winona Lake, IN 1997, p. 83, figura 96.

16. G. LOUD, *The Megiddo Ivories*, Chicago, IL 1939, núm. 2.



victoriós d'una batalla. Dos nòmades *xasu* nus caminen davant dels cavalls, lligats a les brides d'aquests. El disc solar alat damunt els cavalls recorda l'origen egipci d'aquestes escenes, que van esdevenir gairebé omnipresents en els gravats de l'època de Ramsès III i suggereix que la victòria va ser beneïda pel déu sol. La part de l'esquerra d'aquest vori, separada de l'escena que acabem de descriure per tres plantes col·locades en posició vertical, retrata una celebració de victòria. Els ocells missatgers porten les noves de la victòria i el príncep local, assegut en un tron de querubins, com si es tractés d'un faraó en petit, sembla que hagi adquirit un estatus superhumà.

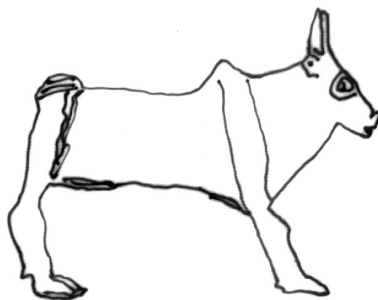
L'època del ferro marca un període de transició cultural i política. Hi ha diversos poders que competeixen: els egipcis, que han estat la gran potència que ha dominat la regió al llarg dels darrers segles; els cananeus ben establerts a les grans ciutats; els filisteus que ocupen les ciutats de la zona de la costa i els protoisraelites que sorgeixen a les terres muntanyoses.

Els déus cananeus són representats com a guerrers de bronze. La imatge que reproduïm (*dibuix 11*)<sup>17</sup> va ser trobada prop del santuari de Megiddó (àrea BB, estrat VB, datat ca. 1050-975) i representa el déu de la pesta Raxpu,<sup>18</sup> que porta una espasa aixecada i un escut a la mà esquerra.

La figura de bronze d'un toro (*dibuix 12*)<sup>19</sup> va ser trobada en un indret que podria haver estat un santuari a l'aire lliure a l'est de Dotan, sembla



Dibuix 11



Dibuix 12

17. H. SEEDEN, *The Standing Armed Figurines in the Levant*, Munich 1980, núm. 1736.

18. KTU 1.14 I 19, en G. DEL OLMO LETE, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid 1981, p. 290. És interessant la comparació amb l'hebreu רַחֲשִׁי. Vegeu HALOT s.v.

19. A. MAZAR, «The 'Bull Site'. An Iron Age I Open Cult Place», *BASOR* 247 (1982) 30, figura 2.

una representació del déu del temps (Baal-Hadad), però alguns estudiosos —atès que el lloc d'origen és la zona de muntanyes de Samaria— han provat d'identificar-lo amb El, per raó de la referència a El-Berit en Jt 9,46 i pel llenguatge metafòric que descriu El com un toro en Nm 23,22; 24,8.

La cultura de les ciutats va sofrir un col·lapse durant l'època del ferro I i no es va produir una reurbanització en el país fins al període del ferro IIA. En aquest moment, les figures de metall que havien estat tan característiques de l'època del bronze deixen de produir-se i ens trobem amb representacions molt estilitzades com ara l'anomenada «el senyor dels estruços» (*dibuix 13*),<sup>20</sup> d'un escarabeu de Bet-Xèmeix. Ha de ser la representació d'una divinitat local que es pensava que estava vinculada amb la zona estepària del sud de la Terra d'Israel (on habitaven els estruços). Aquestes localitzacions geogràfiques són interessants pel fet que textos bíblics molt arcaics vinculen YHWH amb el sud-est de la Terra d'Israel (nord-oest d'Aràbia), la regió d'on provenien els *xasu*. En efecte, YHWH té relació amb Seïr, Paran, Edom, Teman, Madian i el Sinaí (Jt 5,4-5; Dt 33,2; Ha 3,3.7; Is 63,1).



Dibuix 13

L'època del ferro IIB es caracteritza per la coexistència de nacions-estat (Israel i Judà). Segons els textos bíblics, el culte a YHWH que incloïa l'ús d'imatges en forma de vedell (1Re 12,28-30.32; 2Re 10,29; 17,16; Os 8,5-6; 13,2) va ser la característica més singular del culte estatal en el regne d'Israel que havia fundat Jeroboam. Probablement això devia formar part d'un programa d'emancipació que pretenia alliberar el nou regne de la tutela de Jerusalem i d'Egipte. Els vedells de Jeroboam són interpretats normalment com a oposició al tron de querubins de Jerusalem que servia de pedestal a YHWH, déu invisible; o també com a element anàleg —o en oposició— a

20. O. KEEL, *Jahwes Entgegnung an Ijob*, Göttingen 1978, figura 36.

l'arca, que era interpretada en línia teològica com un mitjà per mostrar que YHWH invisible es trobava present en el lloc on es guardava l'arca. La iconografia que ha aparegut en materials que es poden datar amb precisió en aquesta època pràcticament no mostra cap testimoni clar que representi un toro com a suport d'una altra deïtat. Això és degut, per una banda, al fet que Israel no té cap tradició clara de representació de YHWH, i, per l'altra, al fet que el tema iconogràfic d'una divinitat col·locada damunt d'una altra que la porta, pràcticament havia quedat abandonat a Palestina a la fi de l'època del ferro I, tot i que la temàtica encara es continuarà representant al nord de Síria i a Mesopotàmia fins a la fi de l'època del ferro. Els vedells que Jeroboam va establir a Betel devien ser ja en aquella època —com l'arca a Jerusalem— una relíquia d'èpoques pretèrites.

Diverses imatges produïdes a Fenícia i a Israel durant el segle VIII mostren un déu jove, dotat de quatre ales que sol portar un tapall curt. El dibuix que reproduïm (*dibuix 14*)<sup>21</sup> prové d'un os gravat que es va trobar en un casa de la ciutat alta d'Hassor (estrat VI, primera meitat del segle VIII). La figura agafa amb cada mà una branca d'un arbre estilitzat. Les quatre ales indiquen que es tracta d'una figura celestial. La joventut i la possessió de dues ales eren característiques de Baal ja durant l'època del bronze tardà. El nombre d'ales es va doblar en l'època del ferro IIB, de manera que es va reforçar l'aspecte celestial alhora que es posava èmfasi en l'omnipresència d'aquest déu. Les branques —o potser flors— indiquen que el déu es trobava estretament associat amb la vegetació.



Dibuix 14

21. Y. YADIN, *Hazor I*, Jerusalem 1958, planxa 151.

La imatge del sol déu del cel és una característica que es troba no sols a Israel sinó també a Judà durant la segona meitat del segle VIII. Un segell (*dibuix 15*)<sup>22</sup> d'un ministre del rei Acaz mostra un disc solar coronat flanquejat per dos *uraeus* —insígnia que els faraons portaven a les corones que representava la figura d'una cobra. Un segell de Laquix (*dibuix 16*)<sup>23</sup> —en territori de Judà— de cap a la fi de l'època del ferro IIB, que pertanyia a un tal Šṭyḥw (*bn*) ʿšyhw, representa un *uraeus* amb dues ales que guarda un signe de vida molt estilitzat.



Dibuix 15



Dibuix 16

Els *uraeus* representats en aquests segells són la cobra de coll negre (*Naja nigricollis*), que pot inocular verí no sols mossegant sinó també escopint. El nom hebreu tant per a l'espècie zoològica com per a l'ésser mitològic amb ales és שִׁרְיָה «el qui crema» (Nm 21,6-9; Dt 8,15; Is 14,29; 30,6). Els famosos *serafins* de sis ales —per tant amb més poder— d'Is 6,2.6 sols es poden entendre a base d'aquesta imatgeria. L'adopció d'aquests *uraeus* alats mostra que —a la fi del segle VIII— un símbol religiós de protecció clarament egipci era emprat a Judà. Cal tenir en compte, però, que els serafins que Isaïes va percebre en la seva visió empraven dues ales per volar i quatre com a protecció, no per protegir el seu Senyor, sinó per protegir-se a ells mateixos dels raigs de santedat que provenien del Senyor i que s'escampaven arreu. D'acord amb aquesta visió, doncs, el poder numinós i protector dels *uraeus* esdevé molt relatiu en relació amb el Déu entronitzat a Sió.

22. K. GALLING, «Beschriftete Bildsiegel des ersten Jahrtausends v. Chr. vornehmlich aus Syrien und Palästina», *ZDPV* 64 (1941) 121.

23. O. TUFNELL *et al.*, *Lachish III (Tell ed-Duweir): The Iron Age*, 2 vols., London 1953, planxa 44.A.

De la mateixa manera que l'època del ferro IIB es va caracteritzar pel que fa a motius iconogràfics emprats a la Terra d'Israel per una adopció selectiva de motius provinents del sistema solar egipci, durant la fase IIC del ferro aquests símbols van desaparèixer per causa de la pressió del món assiri i arameu. Les imatges d'aquest període mostren divinitats com Ninurta, representada antropomòrficament, lluitant contra el drac del caos o bé Adad representat damunt d'un toro.

L'astralització dels poders celestials transmesa pels arameus es dona de manera molt estesa durant aquest període. Les divinitats de la nit són les preferides: la lluna creixent, els set estels de les Plèiades i l'estel de Venus són omnipresents en les representacions d'aquest període.

Cal notar, però, que a Judà, el ric món d'imatges que semblava haver-se alimentat de la internacionalització que es produí durant el període assiri, sembla que pràcticament desapareix cap a la fi del segle VII. Els segells hebreus d'aquest moment porten simplement el nom del propietari, sense cap motiu ornamental.

Unes *lamellae* (làmines fines) de plata que es van trobar en una tomba d'una família rica de Jerusalem (a Katef Hinnom, del segle VII i principis del segle VI) —i que reemplaçaven el amulets protectors en forma de pilar o de genets d'èpoques anteriors— manifesten l'influx de les primeres tradicions deuteronomistes i sacerdotals: no hi ha cap imatge, simplement el text de la *benedicció sacerdotal* de Nm 6,24-26. L'ortodòxia anicònica manifestarà a partir d'ara el seu poder, en un món que fins ara havia estat dominat plenament per les imatges dels déus i dels homes i de les dones.

### 3. זלם en els llibres de la Bíblia, llevat de Gènesi

זלם té 17 ocurrències en la Bíblia Hebrea: Gn 1,26.27(x.2); 5,3; 9,6; Nm 33,52; 1Sa 6,5.11(x.2); 2Re 11,18; Ez 7,20; 16,17; 23,14; Am 5,26; Sl 39,7; 73,20; 2Cr 23,17.

Les aparicions més antigues són les de la narració de l'arca del llibre de Samuel (1Sa 6,5[x2].11) on significa les figuretes que els filisteus han de fer dels tumors hemorroidals i de les rates que els estan devastant, a fi de ser alliberats d'aquests flagells. Es tracta d'una concepció molt primitiva de caràcter màgic: allunyant les imatges hom espera salvar-se del mal de què aquestes són representació. La interpretació dels vv. 3-4, on s'afirma que aquestes figuretes són una ofrena de reparació (זָבַח), ha de ser una reinterpretació secundària.

Segons 2Re 11,18 = 2Cr 23,17 tots els altars i *s'lamîm* del temple de Baal a Jerusalem van ser destruïts. S'ha de tractar de les estàtues dels déus, que

havien de ser semblants a les representacions descrites i reproduïdes suara.

Les «imatges abominables» (וְצִלְמֵי חוֹעֲבָתָם) d'Ez 7,20 es tracta d'ídols/imatges manufacturats amb plata i or.

Nm 33,52 «imatges de fosa» (צִלְמֵי מַסְכָּתָם) fa referència a estàtues fetes a partir de la fusió de metalls i no esculpides.

Am 5,26 té l'aspecte de tractar-se d'un text tardà afegit al text del profeta del segle VIII, que fa referència a les imatges dels *Kewan*, divinitats astrals babilòniques,<sup>24</sup> i del *Sakkut*,<sup>25</sup> d'origen sumeri.

En Ez 23,14, l'expressió «figures de caldeus» ([כַּשְׁדִּיִּים] [כְּשָׂרִיִּים]) fa referència a figures gravades a la paret, la superfície de les quals pot haver estat omplerta amb plom vermell. L'altra referència en Ez 16,17 «imatges d'un home» (צִלְמֵי זָכָר), amb les quals Israel es prostituïa, probablement fa referència a símbols fàl·lics.<sup>26</sup>

Les dues ocurrences del mot en el llibre dels Salms (39,7; 73,20) són ben singulars. צֶלֶם descriu la futilitat de l'ésser humà. En 39,7 es troba en paral·lel amb הֶבֶל «vapor, inconsistència». El sentit de Sl 73,20 és incert: sembla que s'usa tot comparant la vida humana amb la imatge flotant que apareix en un somni. Es tracta del darrer estadi d'evolució semàntica d'un mot que significa «estàtua, imatge» esculpida o gravada i que acaba indicant la inconsistència de la persona o de la vida humanes.

Els usos bíblics detectats fins ara del mot צֶלֶם ens mostren que ens trobem davant d'un concepte que significa una imatge material d'una realitat connotada negativament: un ídol o una realitat humana o material més aviat menyspreable o inconsistent.

#### 4. La «imatge de Déu» en el llibre del Gènesi

Les cinc vegades que la tradició sacerdotal empra el mot «imatge» en el llibre del Gènesi són de notable importància, especialment per causa de l'ús i el valor que la tradició teològica ha atorgat a aquests termes.

Gn 1,26-27 testimonia que Déu ha creat la humanitat «al seu צֶלֶם». Aquest passatge és realment únic perquè les aparicions del terme en Gn 5 i 9 cal considerar-les com a reflex del text del capítol 1: Gn 5,3 afirma que

24. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute*, S: 38a: *kajamanu* «fix, ferm» com a nom de Saturn. Vegeu P. BOVATI – R. MEYNET, *Le livre du prophète Amos*, Paris 1994, p. 194 notes 27 i 28.

25. Sumeri: 'sup'dSAG.KUD. Vegeu HALOT s.v. צֶלֶם.

26. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1-24*, Philadelphia, PA 1979, p. 344.

el fill és *selem* del seu pare i Gn 9,6 recupera el missatge comunicat en Gn 1,26.

Ens trobem per tant davant d'un passatge únic i aïllat en tota la Bíblia Hebrea que forneix l'argument escripturístic fonamental de la doctrina de la *imago Dei*, que ha tingut una gran repercussió en la història de l'exegesi i de la teologia. Cal pensar que és precisament per causa del seu aïllament i la seva singularitat que aquest text ha donat peu a una especulació teològica de tan gran abast.

En Gn 1,26, בְּצִלְמוֹ «a imatge nostra» és interpretat, d'alguna manera per כְּדְמוּתֵנוּ «semblant a nosaltres». Les dues preposicions *b<sup>e</sup>* i *k<sup>e</sup>* deuen tenir la mateixa connotació (cal notar que Gn 5,3 intercanvia les preposicions בְּדְמוּתוֹ כְּצִלְמוֹ «a la seva semblança, segons la seva imatge» en traducció literal). La preposició *b<sup>e</sup>* ha de ser «*b<sup>e</sup> essentialis*»: «en la qualitat de la nostra imatge».

La significació dels dos termes *imatge* i *semblança* ha de ser molt propera pel fet que una estàtua d'1,65 m descoberta l'any 1979 a Tel Fekherye (en l'actual frontera de Síria amb Turquia, en curs alt del riu Habur), escrita en accadi i arameu, d'un personatge que es presenta com a governador i rei de Gozan i de Sikkan i que la dedica al déu Hadad. La inscripció sembla que es pot datar cap a l'any 850 aC.<sup>27</sup> En la línia 23 del text accadi apareix la paraula *šalmu*(*NU*) «estàtua» traduïda en arameu per *dmwt'* «estàtua» (línia 15 de la part aramea) —que és la forma aramea del mot *d<sup>e</sup>mut* «semblança» de l'hebreu bíblic. El mateix mot accadi apareix en la línia 26 de la inscripció accàdia traduït (línia 16 de la inscripció aramea) per *šlmh* «estàtua» (que correspon a l'hebreu bíblic *šelem*). Des d'una perspectiva lingüística, doncs, els dos mots de Gn 1,26 no expressen continguts essencialment diferents. La distinció d'una certa tradició teològica que veia en *similitudo* una mitigació de la *imago* no sembla que es pugui justificar: els éssers humans són «imatge de Déu».

Hi ha dos aspectes de l'exegesi del text que cal tenir en compte: el plural del v. 26 «Fem l'home a imatge *nostra*, semblant a *nosaltres*» i l'afegitó del v. 27 «Déu va crear l'home a imatge seva, el va crear a imatge de Déu». Aquest darrer, sols pot tenir sentit si els éssers humans no són una imatge directa de Déu sinó dels éssers divins, que participen de la cort divina. El sentit de «Déu» en Gn 1,27 és «éssers divins» com en Sl 8,6: «has fet la humanitat una mica inferior que *'Elohîm*», és a dir, que els éssers divins. Darrere d'aquests mots hi ha la concepció babilònica i cananea de l'assemblea dels déus: el rei dels déus té una cort d'éssers divins subordinats

27. MARTÍNEZ BOROBIO, *Arameo antiguo*, 184.219.

que executen la seva voluntat. Aquesta idea també apareix en el Sl 103,19-21. En aquest context, el plural del v. 26 significa que Déu té en compte la cort celestial en el moment de prendre la seva decisió de crear els humans.

La resposta a la qüestió del significat d'aquesta imatge divina de la humanitat no és pas fàcil. El context ens permet, però, de fer algunes precisions. Els éssers humans creats a imatge dels éssers que participen de la cort de Déu han de «sotmetre» les altres creatures (*rdh*, v. 26.28) i «dominar» la terra (*kbš*, v. 28). Aquests verbs indiquen que la humanitat és vista com un governant —com un rei— sobre la creació. El Salm 8, que se situa en el mateix corrent de tradició que Gn 1,26, mostra que la imatge divina de la humanitat i la «investidura» —que situa els homes i les dones per damunt de la creació— es troben en una relació molt estreta. Aquesta perspectiva es troba confirmada per la concepció de caràcter egipci<sup>28</sup> —que també troba ressons en la tradició babilònica—<sup>29</sup> que entén que el *rei* és imatge de Déu. En el regne d'Accad el rei és considerat com la imatge del déu Bel o Xamaix: «el pare del rei, el meu senyor, era la mateixa imatge de Bel, i el rei, el meu senyor, és com la mateixa imatge de Bel».<sup>30</sup> A Egipte, especialment en textos de la dinastia XVIII, el faraó és la «imatge que camina del cos de déu».<sup>31</sup>

Aquests textos del món religiós veí d'Israel ens fan conèixer alguns aspectes que pertanyen a una cosmovisió que Gn 1,26 comparteix: els textos egipcis parlen del domini del faraó —imatge ell mateix de Ra— en termes semblants a la manera com Gn 1 parla del domini humà sobre la creació, de manera que —pel que fa a la gènesi de les idees— és molt probable que el concepte de la humanitat creada a imatge de Déu sigui un pensament que es trobi associat a les idees del Pròxim Orient que fan del rei el fill i imatge de Déu sobre la terra, el qual exerceix el poder diví que li correspon.<sup>32</sup>

28. E. HORNING, «Der Mensch als 'Bild Gottes' in Ägypten», en O. LORETZ, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, München 1967, pp.123-126.

29. V. MAAG, «Sumerische und bab. Mythen von der Erschaffung des Menschen», *Asiatische Studien* 8 (1954) 85-116.

30. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute*, S1: 85b.

31. J. M. GALÁN, *El Imperio egipcio. Inscripciones, ca. 1550-1300 a.C.*, Madrid 2002, p. 50: «El hijo de Amon, simiente del dios cuyo nombre es "El Oculto", procreador y toro (victorioso) de la Enéada, imagen andante del cuerpo de dios». És un fragment del text d'una estela de la campanya de Tutmosis I (de la dinastia XVIII del regne nou, ca. 1550-1300 aC) a Núbia, publicada per R. LEPSIUS, *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien*, vol. III, Berlin 1849ss, planxa 5a, segons la traducció castellana del text original en egipci jeroglífic de J. M. Galán.

32. W. H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschaft*, Neukirchen <sup>2</sup>1967, pp. 127-154.



En aquest context, doncs, la «imatge de Déu» no consistiria en les capacitats intel·lectuals particulars, ni en una naturalesa espiritual selecta, ni en la forma externa —com ara podria ser la capacitat de caminar drets—, ni en la capacitat de l'ésser humà d'«adreçar-se a Déu com un tu i d'assumir-ne la responsabilitat com un jo» (segons la formulació brillant de K. Barth).

Els humans, com a imatges dels éssers divins, participen de la plenitud de poder atorgada als membres de la cort divina. De la mateixa manera que el poder d'un déu i la seva esplendor són presents en una imatge —«Gairebé n'has fet un déu, l'has coronat de glòria i dignitat» (Sl 8,6)—, l'autoritat divina és atorgada als humans. Gerhard von Rad ho va formular de manera esplèndida en un treball dels temps tràgics de la Segona Guerra Mundial: «Així com els governadors de la terra erigeixen imatges d'ells mateixos a les províncies [...] com a senyals de les seves reivindicacions de domini, així mateix els humans, a semblança de Déu, són col·locats a la terra com a senyals de la majestat de Déu i estan cridats a ocupar-se i a complir la reivindicació divina de domini sobre la terra».<sup>33</sup>

## 5. Una proposta de lectura

L'estudi de les ocurrences del mot *selem* en la Bíblia hebrea i de la iconografia descoberta en els testimonis materials que han aparegut en les excavacions d'indrets d'època bíblica de la Terra d'Israel ens mostra que ens trobem davant d'un concepte que fa referència fonamentalment a *imatges d'ídols*. Aleshores, com cal valorar els textos del Gènesi, damunt dels quals es fonamenta la tradició teològica de la *imago Dei*? La resposta no és pas senzilla.<sup>34</sup> Penso que la solució del problema sols es pot trobar en una lectura *global* de la Història Primària narrada en la Bíblia: des de la creació fins a l'exili (Gn – 2Re), tenint en compte que les narracions dels *orígens* són un pròleg situat en un temps mític —*in illo tempore*— de la història d'Israel, la qual transcorre en el temps de la Història.

La lectura en conjunt de la història d'Israel que va des dels orígens fins a la deportació a Babilònia mostra que l'experiència del poble ha estat un fracàs: en el gran escenari de la Història, el lloc privilegiat del trobament i del reconeixement de la presència de Déu, Israel ha fracassat. No hi ha

33. G. VON RAD et al., *Der alte und der neue Mensch. Aufsätze zur theologischen Anthropologie*. München 1942, p. 7.

34. CURTIS, «Image of God (OT)», 390: «In view of the strong condemnation of idolatry and the unqualified prohibition of images in the Bible, this positive use of *selem* is most unexpected».

massa diferències entre Gn 6,5-7 («el Senyor va veure com creixia la malícia dels homes i que d'un cap a l'altre del dia només pensaven a fer mal s'entristí i es penedí d'haver-los creat. I va dir: "Faré desaparèixer de la terra l'home que vaig crear. No hi deixaré ni homes, ni animals, ni bestioles, ni ocells. Em penedeixo d'haver-los fet"») i 2Re 17,20 («Per això el Senyor va rebutjar tota la descendència d'Israel, els va afligir, els va fer caure en poder de saquejadors i, finalment, els allunyà de la seva presència»). La rehabilitació de Jeconies, en els darrers versets del Segon llibre dels Reis, és una flama vacil·lant, que de cap manera no pot fer canviar la constatació del gran fracàs:

Cremaven víctimes i ofrenes en tots els recintes sagrats, tal com feien les nacions que el Senyor havia expulsat del seu davant, i cometien accions que l'irritaven. Donaven culte als ídols repugnants, tot i que el Senyor els havia dit que no ho fessin. El Senyor advertia Israel i Judà per boca de tots els seus profetes i de tots els vidents, dient-los: «Convertiu-vos del vostre mal comportament, observeu els meus preceptes i els meus decrets, d'acord amb la Llei que vaig donar als vostres pares i que us he transmès per mitjà dels meus servents els profetes». Però ells no escoltaven, sinó que s'endurien encara més, tal com s'havien endurit els seus pares, que no havien cregut en el Senyor, el seu Déu. Van menysprear els seus decrets i l'aliança pactada amb els seus pares, i les amenaces que el Senyor els havia adreçat. Van anar al darrere d'ídols que són no res, i ells també es van tornar no res. Van imitar les nacions veïnes, quan el Senyor els havia manat que no actuessin mai com elles. Van abandonar tots els preceptes del Senyor, el seu Déu, i es van fer dos vedells de fosa. Van plantar bosquets sagrats, van adorar tot l'estol dels astres i donaven culte a Baal. Cremaven en sacrifici els seus fills i les seves filles, practicaven les arts d'endevinar i la màgia, i s'havien donat del tot a ofendre i a irritar el Senyor amb el seu mal comportament. Per això el Senyor es va indignar molt contra els d'Israel i els allunyà del seu davant. Va quedar només la tribu de Judà. Però tampoc els de Judà no observaven els preceptes del Senyor, el seu Déu, sinó que van adoptar els costums que Israel havia introduït (2Re 17,11-19).

Davant d'aquests fets, davant aquest triomf dels *ídols* en el cor de l'experiència històrica, podem comprendre que l'ús del concepte *imatge* per a referir-se a la humanitat en el gran pròleg a la Història, que són els onze primers capítols del Gènesi, és un concepte calculadament ambigu. Hem vist que *imatge* fonamentalment es refereix a les imatges dels ídols, amb els quals l'Israel històric —tal com demostren les troballes arqueològiques— va tenir un contacte constant.

Penso que *imatge* és un «símbol filtre», que té analogies amb un altre símbol que apareix en la pàgina següent del Gènesi: la serp del capítol 3. De la mateixa manera que la serp que sedueix la humanitat perquè no

escolti la paraula de Déu és un filtre entre la persona humana i el mal, la *imatge* de Gn 1,26-27 és un filtre entre la persona humana i Déu: un filtre ambigu, perquè connota els ídols, que han estat la causa de la perdició històrica d'Israel. En l'espectre simbòlic, la imatge, que s'interposa entre Déu i la humanitat, pot remetre a Déu o bé pot remetre als ídols, i l'experiència històrica de l'Israel bíblic ha mostrat que els ídols, amb seu poder seductor, han aconseguit d'atreure la humanitat.

En l'estructura de Gn 1-11 veiem que la primera creació fracassa per causa de la violència que ha nascut en el cor dels humans. El diluvi s'ho emportarà tot, llevat d'un just, Noè. Després del diluvi, comença una nova creació, que es regirà per una realitat que és nova: l'*aliança* (Gn 6,18; 9,9). En l'*aliança* no hi ha imatges, hi ha *paraules*. És una nova dimensió simbòlica i teològica: en la història cal escoltar i obeir —en definitiva: viure— «tota paraula que surt de la boca del Senyor» (Dt 8,3).

Joan FERRER COSTA  
Universitat de Girona  
Facultat de Lletres  
Plaça Ferrater Mora, 1  
17071 GIRONA  
CATALONIA (Spain)

(acabat en data 5.05.2005)

## Sumari

Aquest estudi presenta una aproximació lingüística, iconogràfica i teològica a l'estudi del mot **צַלְמָא**, «imatge» dins la Bíblia Hebrea. L'estudi dels textos més antics en diverses llengües semítiques del Pròxim Orient i de les troballes arqueològiques de la Terra d'Israel —on apareixen les imatges que realment el poble de la Bíblia va poder conèixer al llarg de diversos segles— juntament amb l'estudi del valor que les diverses ocurrences que el terme «imatge» té dins el textos de la Bíblia permeten veure que cal ser molt prudent a l'hora de donar un valor semàntic totalment positiu a les aparicions del concepte imatge dins el llibre del Gènesi, que han estat la base de la tradició teològica de la *imago Dei*. La proposta d'interpretació d'aquest estudi entén que «imatge» en Gn és un concepte de distanciament —anàleg al símbol de la serp en Gn 3— que fa de filtre entre Déu i l'home. «Imatge» és un concepte ambigu perquè remet de manera aclaparadora a les imatges dels ídols, que han estat omnipresents en la història d'Israel.

## Summary

*This study presents a linguistic, iconographic and theological approach to the study of the word **צֶלֶם**, «image» in the Hebrew Bible. The study of the most ancient texts in several Semitic languages of the Near East, the study of Israel's archaeological discoveries —where one can find the images known by the people of the Bible along the centuries— and the study of the value that the various occurrences of the term «image» have in the Bible texts, allows us to see that we must be prudent to give a totally positive semantic value to the appearances of the image concept in the book of Genesis, which have been the base of the *imago Dei* theological tradition. The interpretative proposal of this study understands that «image» in Gn is a distancing concept —analogous to the snake symbol of Gen 3— that acts as a filter between God and man. «Image» is an ambiguous concept because it refers, in an overwhelming way, to the images of the idols, which have always been omnipresent in the History of Israel.*